

DIE

# SITTLICHEN GRUNDANSCHAUUNGEN SENECAS.

## EIN BEITRAG ZUR WÜRDIGUNG DER STOISCHEN ETHIK.

VON

Dr. Franz Becker.

BEILAGE ZUM PROGRAMM
DES KÖNIGLICHEN FRIEDRICH-WILHELMS-GYMNASIUMS
ZU KÖLN.

1893. Nr. 433.

Es wird stets eine der wichtigsten Aufgaben für den Geist des Menschen bleiben, die Grundlagen der Sittlichkeit zu erkennen. Sind doch wenige Wahrheiten dem Menschen mit so unauslöschlichen Zügen in das Innere geschrieben wie die Wahrheit, dass sittliches Leben für ihn Pflicht ist. Er weiss, dass seine Handlungen in Bezug auf ihren Wert in letzter Instanz durch ihr Verhältnis zur Sittlichkeit charakterisiert werden.

Man hat die Normen der Sittlichkeit zu verschiedenen Zeiten verschieden bestimmt. Es sind manigfache Versuche gemacht worden, die sittlichen Probleme zu lösen. Einen solchen beachtenswerten Versuch haben wir in der Ethik der Stoa. Unter den Vertretern derselben ragt Seneca hervor. Wenn man auch bei ihm im strengen Sinne von einer Weiterentwickelung des Überlieferten nicht reden kann, so ist doch das bis dahin Gewonnene von ihm selbständig zusammengefasst. Da hinzukommt, dass seine Schriften nicht ohne Einfluss auf die wissenschaftliche Ausbildung der christlichen Moral gewesen sind, so schien uns eine aus denselben geschöpfte Darstellung der stoischen Ethik nicht ohne Interesse zu sein. Wir werden uns auf Einzelheiten derselben nicht einlassen, sondern in ihre letzten und obersten Prinzipien einzudringen und die Grundlagen jener sittlichen Anschauungen zu erkennen versuchen.

## I.

Zeller sagt in seiner Philosophie der Griechen: „Die Untersuchung über die Bestimmung und die sittliche Aufgabe des Menschen knüpft bei den Stoikern wie in der gesammten Moralphilosophie seit Sokrates an die Frage über den Begriff des Guten und die Bestandteile des höchsten Gutes oder der Glückseligkeit“ [1]. Daher wollen wir auch bei Seneca mit dieser Frage beginnen.

Die Tugend, d. i. das sittlich Gute, ist das einzige Gut des Menschen [2]. Auf ihr beruht die wahre Glückseligkeit; sie genügt allein zu einem glücklichen Leben [3]. Wollte man läug-

---

[1]) Zeller, Die Philosophie der Griechen. III. Teil, 1 Abt. p. 191.

[2]) ep. 76, 16. Haec vocatur virtus, hoc est honestum et unicum hominis bonum. ep. 76, 21. unum ergo bonum ipsa virtus est. ep. 90, 35. de illa philosophia loquor, quae nullum bonum putat, nisi quod honestum est. cf. ep. 71, 32.

[3]) dial. VII, 16, 1 (ad Gallionem). Ergo in virtute posita est vera felicitas. ib. 16, 3. virtus ad beate vivendum sufficit.

nen, dass sie das einzige Gut ist, so hörte jede Sittlichkeit auf [1]). Die Frage nach etwas Höherem als die Tugend ist eine Frage nach dem, was höher ist als das Höchste [2]).

Wesshalb ist die Tugend das höchste und das einzige Gut? Seneca begründet die Behauptung folgendermassen: Nur das Vernunftgemässe ist ein Gut, die Tugend allein ist vernunftgemäss, folglich ist die Tugend allein ein Gut und allein zu erstreben. Gehen wir diese Sätze im Einzelnen durch! Das Vernunftgemässe allein ist ein Gut: Diejenigen Güter, welche die Vernunft giebt, sind wahre Güter, ohne die Vernunft giebt es überhaupt kein Gut [3]). Alle übrigen Güter sind nur sogenannte Güter, es fehlt ihnen das, was die Eigentümlichkeit des Guten ausmacht [4]). Das Gute, welches glücklich macht, hat seinen Sitz nur an einer Stelle, im Verstand [5]). Dasselbe besitzt seine unveränderliche Festigkeit in dem richtigen und festen Urteil [6]). — Die Tugend ist allein vernunftgemäss. Sie ist überhaupt nichts anderes als die richtige Vernunft [7]). Sie hat ihren Sitz in unserem besseren Teile, d. i. in dem vernünftigen [8]). Sie ist die entfaltete, fehlerfreie und mit dem Streben der Natur hermonierende Vernunft [9]).

Dass nur das Vernunftgnmässe ein wirkliches Gut ist, ergiebt sich nach Seneca aus der Natur des Menschen. Die Vernunft ist es, welche den Menschen vollkommen macht; was aber den Menschen vollkommen macht, das macht ihn auch glücklich. Deshalb ist das Glück des Menschen nur im Vernunftgemässen zu suchen [10]). — Das Körperliche drückt den Geist nieder, fesselt ihn, lässt ihn nicht aufathmen. Freiheit ist nur möglich durch die Vernunft in Verbindung mit der Philosophie [11]). Der Weise ist zwar noch in seinem Körper festgehalten;

---

[1]) ep. 66, 16. Nam si, quae extra virtutem posita sunt aut minuere aut augere possunt illam, desinit unum, esse, quod honestum. Si hoc concesseris bonum omne honestum periit. Ep. 76, 22. Si hanc opinionem receperis, aliquid bonum esse praeter honestum, nulla non virtus laborabit. nulla enim obtineri poterit, si quicquam extra se receperit.

[2]) dial. VII 9, 4. Itaque erras, cum interrogas, quid sit illud, propter quod virtutem petam: quaeris enim aliquid supra summum. interrogas, quid petam ex virtute? ipsam. nihil enim habet melius, ipsa pretium sui.

[3]) ep. 66, 39 quoniam bonum sine ratione nullum est.

[4]) 74, 16, 17 non est summa felicitatis nostrae in carne ponenda: bona illa sunt vera, quae cadere non possunt. ne decrescere quidem aut minui: cetera opinione bona sunt et nomen quidem habent commune cum veris, proprietas in illis boni non est.

[5]) 74, 29. beatum enim illud in uno loco positum est, in ipsa mente, grande, stabile, tranquillum, quod sine scientia divinorum humanorumque non potest effici.

[6]) dial. VII, 5, 3 beata ergo vita est in recto certoque iudicio stabilita et immutabilis.

[7]) 66, 32 ratio rationi par est, sicut rectum recto: ergo et virtus virtuti. virtus non aliud quam recta ratio est.

[8]) 71, 32. unum bonum esse virtutem, nullum certe sine virtute, et ipsam virtutem in parte nostri meliore, id est rationali, positam.

[9]) 76, 15. bonus autem est, si rationi explicita et recta est et ad naturae suae voluntatem adcommodata.

[10]) 76, 16. nam cum sola ratio perficiat hominem, sola ratio perfecta beatum facit: hoc autem unum bonum est, quo uno beatus efficitur. ep. 92, 2. Si de hoc inter nos convenit, sequitur, ut de illo quoque conveniat, in hoc uno positam esse beatam vitam, ut in nobis ratio perfecta sit. cf. ep. 74. 16.

[11]) ep. 65, 16. nam corpus hoc animi pondus ac poena est: premente illo urgetur, in vinculis est, nisi accesit philosophia et illum respirare rerum naturae iussit spectaculo et a terrenis ad divina dimisit. haec libertas eius est, haec evagatio.

mit seinem besten Teile ist er abwesend (d. h. nicht mehr im Körper) und hat seine Gedanken auf das Höchste gerichtet [1]). Wir sind zu Höherem geboren, als nur Sklaven des Körpers zu sein [2]). Die sichere Freiheit der Seele ist die Verachtung der Körpers [3]). — Das Weltall besteht aus Gott und der Materie. Gott beherrscht und ordnet die Materie, die ihm folgt. Was Gott in der Welt, das ist die Seele und Vernunft im Menschen, was die Materie in der Welt, das ist der Körper im Menschen [4]).

Die ganze Argumentation lässt sich dahin zusammenfassen: das Vernunftgemässe ist einzig und allein das Naturgemässe. Dass aber das naturgemässe Leben allein auch das glückliche Leben ist, steht bei Seneca, wie bei den Stoikern, fest [5]). Glücklich leben und nach der Natur leben ist ganz dasselbe [6]). Glückseliges Leben ist so viel wie ein Leben nach der Natur [7]). Das höchste Gut besteht in dem Leben nach der Natur [8]). Das Ganze hat Seneca kurz an einer Stelle seines 66. Briefes zusammengefasst in den Worten: Ein Gut ist nur das Vernunftgemässe, vernunftgemäss ist aber nur das Naturgemässe; denn das Vernunftgemässe ist Nachahmung der Natur [9]).

Drei Begriffe sind es, auf denen sich die im vorstehenden dargelegte Anschauung aufbaut: die Begriffe Tugend, Vernunft und Natur. Beginnen wir mit dem Begriff der Tugend.

Was versteht Seneca unter Tugend? Die Tugend ist das auf Wahrheit beruhende und unerschüttterliche Urteil [10]). Ganz ähnlich drückt sich Seneca an einer anderen Stelle aus: die Tugend ist Seelengrösse; sie ist Beständigkeit, die an dem richtigen Urteile festhält [11]). Daraus ergeben sich zwei Elemente als die Bestandteile der Tugend: Richtiges, also auf Erkenntnis der Wahrheit beruhendes, Urteil und unerschütterliches Festhalten an diesem Urteil. An zwei anderen Stellen, die in ihrem Inhalte sehr übereinstimmen, erörtert Seneca den Begriff ausführlicher. Darnach geht das richtige Urteil hervor aus der Erkenntnis der Dinge und ihres Wesens, namentlich ihres wahren Wertes. Aus dieser Erkenntnis entwickelt sich die Einsicht in das, was man thun und lassen muss. Die Standhaftigkeit und Festigkeit zeigt sich im Festhalten an diesem Urteil, vor allem gegenüber dem Geschick, als eine über alles

---

[1]) 65, 18. sapiens adsectatorque sapientiae adhaeret quidem in corpore suo, sed optima sua parte abest et cogitationes suas ad sublimia intendit.

[2]) 65, 21. maior sum et ad maiora genitus, quam ut mancipium sim corporis mei.

[3]) 65, 22. contemptus corporis sui certa libertas est.

[4]) 65, 23, 24. nempe universa ex materia et ex deo constant. deus ista temperat, quae circumfusa rectorem sequuntur et ducem. potentius autem est ac pretiosius, quod facit, quod est deus, quam materia patiens dei. quem in hoc mundo locum deus obtinet, hunc in homine animus. quod est illic materia id in nobis corpus est: serviant ergo deteriora melioribus.

[5]) dial. 7, 3 interim quod inter omnes Stoicos convenit, rerum naturae adsentior. ab illa non deerrare et ad illius legem exemplumque formari sapientia est: beata est ergo vita conveniens naturae suae.

[6]) dial. 7, 8, 2. idem est ergo beate vivere et secundum naturam.

[7]) dial. 7, 3, 3. cf. 5 supra.

[8]) dial. VIII 5, 1. solemus dicere summum bonum esse secundum naturam vivere.

[9]) ep. 66, 39. quoniam bonum sine ratione nullum est: sequitur autem ratio naturam. „quid est ergo ratio?“ naturae imitatio. „quod est summum hominis bonum?“ ex naturae voluntate se gerere.

[10]) ep. 71, 32.

[11]) ep. 92, 3. quid est beata vita? securitas et perpetua tranquillitas. hanc dabit animi magnitudo. dabit constantia bene indicati tenax.

angenehme und unangenehme erhabene Stärke, Unbesiegbarkeit und Unbeugsamkeit, woraus sich sodann beständige Ruhe und Sicherheit der Seele ergeben [1]).

Fügen wir noch einige Stellen hinzu, an welchen vom höchsten Gute die Rede ist. Da das höchste Gut nichts anderes ist als die Tugend, so können wir die Bestimmungen des höchsten Gutes auch auf die Tugend anwenden. Dasselbe ist die unbesiegte Kraft des Geistes, welcher die Dinge erkennend, ruhig in seiner Thätigkeit und mit grosser Leutseligkeit gegen diejenigen, mit denen er umgeht, geschmückt ist [2]). Das glückliche Leben besteht in der Festigkeit und Unerschütterlichkeit, die hervorgeht aus einem richtigen und festen Urteil [3]). Das höchste Gut ist die Harmonie der Seele [4]).

Wenn wir das Ganze zusammenfassen, so erhalten wir folgende Sätze: die Tugend ist nichts anderes als die Vernunft selbst, aber mit einer bestimmten Beschaffenheit [5]). Diese Beschaffenheit wird kurz als die richtige, als die naturgemässe und fehlerfreie bezeichnet. Als einzelne Bestandteile dieser richtigen und naturgemässen Beschaffenheit werden angegeben: Einsicht in die Dinge und ihr Wesen, richtige Wertschätzung dessen, was man erstreben und was man fliehen muss, unbesiegbare Stärke und Seelengrösse, die unbeweglich fest hält an dem als richtig Erkannten und sich durch nichts aus der gleichmässigen Ruhe bringen lässt. Daraus entsteht von selbst eie vollste Harmonie der Seele.

Fragen wir nun: Was versteht Seneca unter der Vernunft? Durch die Beantwortung dieser Frage gewinnen wir den Standpunkt, von dem aus alles andere im richtigen Lichte erscheint. Ich bemerke, dass es sich hier um die Vernunft des einzelnen Menschen handelt, nicht um die allgemeine Weltvernunft.

Die Vernunft ist nichts anderes als ein Teil des göttlichen Geistes, der in den menschlichen Körper eingesenkt, somit göttlich ist [7]). Die menschliche Vernunft ist nicht aus dem irdischen und schwerfälligen Stoffe zusammengesetzt, sondern aus jenem himmlischen Geiste herabgestiegen. Daher ist sie aus denselben Samenteilen zusammengefügt, aus denen

[1]) Ep. 66, 6. Animus intuens vera, peritus fugiendorum ac petendorum, non ex opinione, sed ex natura pretia rebus inponens, toti se inserens mundo et in omnes eius actus contemplationem suam mittens, cogitationibus actionibusque intentus, ex aequo magnus ac vehemens, asperis blandisque pariter invictus, neutri se fortunae submittens, supra omnia quae contingunt acciduntque eminens. pulcherrimus, ordinatissimus cum decore tum viribus, sanus ac sincerus, inperturbatus, intrepidus, quem nulla vis frangat, quem nec adtollant fortuita nec deprimant: talis animus virtus est Ep. 90, 34. Quid sapiens investigaverit, quid in lucem protraxerit, quaeris? Primum verum naturamque, quam non ut cetera animalia oculis secutus est tardis ad divina deinde vitae legem, quam ad universa direxit, nec nosse tantum, sed sequi deos docuit et accidentia non aliter excipere quam imperata vetuit parere opinionibus falsis et quanti quidque esset, vera aestimatione perpendit damnavit mixtas poenitentia voluptates et bona semper placitura laudavit et palam fecit felicissimum esse, cui felicitate non opus est, potentissimum esse, qui se habet, in potestate.

[2]) Dial. VII, 4, 2. Summum bonum est invicta vis animi, perita rerum, placida in actu cum humanitate multa et conversantium cura.

[3]) Dial. VII, 5, 3. Beata ergo vita est in recto certoque indicio stabilita et immutabilis.

[4]) Dial. VII, 8, 6. Quare audacter licet profitiaris summum bonum esse animi concordiam. Virtutes enim ibi esse debebunt ubi consensus atque unitas erit.

[5]) Ep. 113, 2. Virtus nihil aliud est quam animus quodammodo se habens.

[6]) Ganz ähnlich definiert Augustinus die Tugend: Virtus est aequalitas vitae rationi undique consentientis. (lib. de quant. animae cap. 16.)

[7]) Ep. 66, 12. Ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa. Si ratio divina est, nullum autem bonum sine ratione est: bonum omne divinum est.

das Göttliche besteht [1]). So ist sie den Göttern verwandt, frei, heilig, ewig; an sie kann man nicht Hand anlegen [2]). Der Unterschied zwischen der göttlichen Natur und der menschlichen besteht darin, dass die Seele beim Menschen der bessere Teil, dass dagegen Gott ganz Vernunft ist [3]). Dazu kommt, dass die göttliche Vernunft vollkommen ist, die menschliche unvollkommen, jedoch der Vervollkommnung fähig [4]).

Wir haben durch eigene Anstrengung dafür zu sorgen, dass die göttlichen Keime in uns zur Entwickelung gelangen (cf. unten). Das muss in der ihrer Natur entsprechenden Richtung geschehen, d. i. zufolge ihrer göttlichen Natur in der im göttlichen Wesen vorgezeichneten Richtung. Die göttliche Vernunft ist Muster und Vorbild [5]). Haben wir uns so vervollkommnet, so sind wir der Gottheit gleich; eine solche Seele ist ein Gott, der im menschlichen Körper wohnt [6]). Zwischen dem Weisen (d. i. dem Tugendhaften und Vollkommnen) und Gott ist nur der Unterschied, dass Gott länger existiert [7]).

Weil aber weiterhin ein wesentlicher Unterschied zwischen der göttlichen und der menschlichen Vernunft darin besteht, dass die menschliche in den Körper eingesenkt, dadurch niedergedrückt, gefesselt und gehemmt, die göttliche dagegen ohne Körper ist, so muss als besonders wichtiger Teil des Strebens nach Tugend die allmähliche Befreiung von den aus dieser Verbindung herrührenden unvernünftigen Trieben (Affekten) angesehen werden [8]). Seneca erlangt nicht bloss Mässigung, sondern unbedingte Ausrottung der Affekte [9]). Sie sind nicht naturgemäss, vielmehr entstehen aus ihnen Krankheiten der Seele [10]). Sie billigen, wofern sie mässig sind, heisst so viel als einen Fiebernden gesund nennen [11]). Sie haben allerdings ein

---

[1]) dial. XII, 6, 7, 8. quod non miraberis, si primam eius (mentis) originem adspexeris: non est ex terreno et gravi concreta corpore. ex illo coelesti spiritu descendit. — i nunc et humanum animum ex isdem, quibus divina constant, seminibus compositum moleste ferre transitum ac migrationem puta.

[2]) dial. XII, 11, 7. ideoque nec exulare umquam potest liber et dis cognatus (animus)... animus quidem ipse sacer et aeternus est et cui non possit inici manus.

[3]) Nq. prol. 14. Quid ergo interest inter naturam dei et nostram? nostri melior pars animus est, in illo nulla pars extra animum est. totus est ratio.

[4]) ep. 49, 11. dociles natura nos edidit et rationem dedit inperfectam, sed quae perfici posset. ep. 92, 27. Ratio vero dis hominibusque communis est: haec in illis consummata est, in nobis consummabilis.

[5]) ep. 92, 3. talis animus esse sapientis viri debet, qualis deum deceat.

[6]) ep. 31, 11. quid hoc est? animus, sed hic rectus, bonus, magnus. quid aliud voces hunc quam deum in corpore humano hospitantem?

[7]) ep. 53, 11. Omnes mortales vita antecedes, non multo te di antecedent. Quaeris, quid inter te et illos interfuturum sit? diutius erunt: at mehurcules magni artificis est clusisse totum in exiguo. tantum sapienti sua, quantum deo omnis aetas patet.

[8]) ep. 116, 1. Noli timere: nihil eorum, quae tibi non vis negari, eripio... nam cum tibi cupere interdixere, velle permittam. ep. 74, 16. Considera tu itaque, an id bonum vocandum sit, quo deus ab homine vincitur. Summum bonum in animo continemus: obsolescit, si ab optima nostri parte ad pessimam transit et transfertur ad sensus. Non est summa felicitatis nostrae in carne ponenda.

[9]) ep. 116, 1. Utrum sat sit modicos habere adfectus an nullos, saepe quaesitum est: nostri illos espellunt. Peripatetici temperant. ego non video quomodo salubris esse aut utilis possit ulla mediocritas morbi. cf. ep. 85, 3.

[10]) ep. 75, 12. adfectus sunt motus animi inprobabiles, subiti et concitati, qui frequentes neglectique fecere morbum.

[11]) ep. 85, 4. Quid sanum voces leviter febricitantem? non est bona valitudo mediocritas morbi.

gewisses, natürliches Prinzip, die Sorge um uns selbst, welche die Natur uns eingepflanzt hat [1]). Sie beruhen aber auf einem falschen Urteil über das, was ein Gut und was ein Übel ist. Sie sind daher auch in der Vernunft zu suchen. Der Anstoss kommt vom Körper [2]).

Wenn somit die Tugend das Ergebnis der Vervollkommnung der Vernunft des Menschen ist, so bleibt doch noch unentschieden, in welcher Weise diese Vollkommenheit in der Vernunft existiert, namentlich ob sie ein Wissen oder ein Wollen, oder beides zugleich ist. Seneca äussert sich darüber folgendermassen:

Da die Tugend nichts anderes als die vervollkommete Vernunft ist, so haben wir sie uns als einen Zustand zu denken. Dieser Zustand ist ein Zustand vollster Harmonie; ein innerer Widerstreit oder Kampf in der Seele ist ausgeschlossen [3]). Der Tugendhafte kann überhaupt nur das Rechte thun [4]). Eine Wandlung ist bei ihm unmöglich [5]). Der Zustand ist so gefestigt, dass die Tugend weder vermindert noch verloren werden kann [6]). Unerschütterliche Gleichmässigkeit ist die Signatur [7]). Es geht aber durchaus nicht an, die Tugend in das Wissen allein zu verlegen; Seneca verwahrt sich entschieden dagegen [8]). Wenn auch das nötige Wissen vorhanden ist, so ist doch die Tugend noch nicht da. Dazu muss die vollständige Unterdrückung der Affekte kommen, eine solche Stärke des Willens, dass der Mensch durch nichts mehr von seiner Überzeugung abgebracht werden kann [9]). Die Tugend ist ein Wissen und ein Wollen, ein Erkennen und ein Handeln [10]). Wir haben uns demnach dieselbe als einen so vollkommenen Zustand der Vernunft zu denken, dass jeder Widerstreit zwischen Wissen und Wollen aufgehoben ist. Die Aufhebung dieses Widerstreites

---

[1]) ep. 116, 3. Quis negat omnes adfectus a quodam quasi naturali fluere principio? curam nobis nostri natura mandavit, sed huic ubi nimium indulseris vitium est. Voluptatem natura necessariis rebus admiscuit, non ut illam peteremus, sed ut ea, sine quibus non possumus vivere, gratiora nobis illius faceret accessio.

[2]) ep. 74, 31. Quis ergo non aliquid perturbationi simile patietur? (sapiens) non et color eius mutabitur et voltus agitabitur et artus refrigescent? et quicquid aliud non ex imperio animi, sed inconsulto quodam naturae impetu geritur. fateor. sed manebit illi persuasio eadem, nihil illorum esse malum nec dignum, ad quod meus sana deficiat. cf. Zeller III, 1 p. 212.

[3]) dial. VII, 8, 6. Omnia faciet (sapiens) ex imperio suo nihilque inopinatum accidet, sed quicquid agetur in bonum exibit facile et parate et sine tergiversatione agentis. nam pigritia et haesitatio pugnam et in constantiam ostendit... Virtutes enim ibi esse debebunt, ubi consensus atque unitas erit: dissident vitia.

[4]) ep. 94, 50. hanc forsitan etiam sine admonitione dabit tibi ipsa sapientia, quae iam eo perduxit animum, ut moveri nequeat nisi in rectum.

[5]) dial. VII, 7, 4. Summum bonum immortale est, nescit exire. nec satietatem habet nec poenitentiam. numquam enim recta mens vertitur nec sibi odio est nec quicquam mutavit.

[6]) ep. 71, 8. virtus non potest maior aut minor fieri: unius staturae est.

[7]) ep. 71, 28. beatus vero et virtutis exactae tunc se maxime amat, cum fortissime expertus est, et metuenda ceteris, si alicuius honesti officii pretia sunt, non tantum fert, sed amplexatur.

[8]) ep. 71, 30. Suadeo adhuc mihi ista, quae laudo, nondum persuadeo. etiamsi persuasissem, nondum tam parata haberem aut tam exercitata, ut ad omnes casus procurrerent.

[9]) ep. 71, 37. Quando continget contemnere utramque fortunam? quando continget omnibus obpressis adfectibus et sub arbitrium suum adductis hanc vocem emittere. vici? cf. oben die Stellen, in welchen von der Tugend gehandelt wurde.

[10]) ep. 94, 47. in duas partes virtus dividitur: in contemplationem veri et actionem. recta ratio virtutem et exercet et ostendit cf. ep. 89, 14. 15.

ist jedoch nicht dadurch verursacht, dass der Wille einfach der Erkenntnis folgt oder umgekehrt, sondern dadurch, dass gleichzeitig die Erkenntnis so gewachsen ist und die Willensstärke so zugenommen hat, dass der Verstand das Wahre sagt und der Wille dieser Wahrheit gemäss sich betätigt. Die Frage, ob bei dem Weisen der Wille oder der Verstand, das Wissen oder das Wollen das Bestimmende sei, wird nicht erörtert, wie überhaupt die Frage nach dem innern, ursächlichen Verhältnis beider; den tieferen Grund davon werden wir später kennen lernen. Diese Frage erscheint sogar hier überflüssig, da wir die Tugend in der Unmöglichkeit des Widerstreites beider zu sehen haben. Die Kluft, welche bei den übrigen Menschen zwischen Einsicht und Wollen besteht, wird beim Weisen durch das Wachsen der Einsicht und des Wollens überbrückt, ja ausgefüllt.

Ob ein solcher Zustand überhaupt möglich ist, scheint selbst Seneca, wie wir unten sehen werden, höchst zweifelhaft. Fragen wir uns aber, wie derselbe zur Aufstellung eines derartigen Tugendbegriffs gekommen, so lassen sich verschiedene Gründe anführen. Es steht bei ihm fest, dass der Mensch von Natur nur die Anlage und die Bestimmung zur Tugend besitzt [1]), ebenso, dass zur Tugend die Erkenntnis eine notwendige Bedingung ist, dass diese dagegen allein nicht ausreicht, sondern die Stärke des Willens unentbehrlich ist. Anderseits aber sieht er in der Tugend das einzige, jedoch auch vollkommene Glück. Dazu sind Unveränderlichkeit, stäte Ruhe und unzerstörbare Harmonie der Seele unbedingtes Erfordernis. Soll der Mensch derselben teilhaftig werden, muss jeder Anlass zur Unruhe und Disharmonie schwinden. Dieser schwindet freilich nur dann, wenn zwischen Wissen und Wollen unzerstörbare Übereinstimmung herrscht. Es ist demnach dieser hochgespannte Tugendbegriff nur die Consequenz der Behauptung, dass die Tugend allein das Gut des Menschen sei und in ihr allein die volle Glückseligkeit des Menschen gefunden werde.

Ein anderer Grund liegt darin, dass der Mensch durch die Tugend Gott, der Weltvernunft, ganz ähnlich wird. So wird in ihm das notwendigerweise entfernt, was ihn abirren lässt, das Unvernünftige. Damit ergiebt sich von selbst die Aufhebung jedes möglichen Gegensatzes zwischen Wissen und Wollen; dieselben sind nur mehr vernünftig wie das Wissen und Wollen der göttlichen Vernunft und dadurch unveränderlich.

Da das ganze Streben des Menschen auf die Aneignung der Tugend gerichtet sein soll, so gehen wir nunmehr zur Beantwortung der Frage über: Auf welche Weise gelangen wir zur Tugend?

## II.

Von Natur besitzen wir keine Tugend [2]). Ebenso keine durch blosse Übung. Die Seele erwirbt die Tugend nur durch Lehre und Unterricht mit beharrlicher Übung. Ohne Unterricht ist der Stoff zur Tugend vorhanden, jedoch keine Tugend, auch nicht in den

---

[1]) ep. 108, 8. Omnibus natura fundamenta dedit semenque virtutum. Omnes ad omnia ista nati sumus. 41, 8. rationale enim animal est homo. consummatur itaque eius bonum, si id implevit, cui nascitur.

[2]) ep. 90, 44. Non enim dat natura virtutem.

Besten [1]). Sie kann und muss erlernt werden [2]). Es ist das eine Kunst [3]). Der Weg zu ihr ist weder steil noch rauh [4]).

Aus einer Hütte kann ein grosser Mann hervorgehen, aus einem missgestalteten und unansehnlichen Körper ein herrlicher und grosser Geist. Ja, die Natur scheint gerade zu dem Zwecke bisweilen solche Menschen hervorgebracht zu haben, um zu zeigen, dass die Tugend überall geboren werden kann [5]). Keinem ist der Weg zur Tugend verlegt, allen steht er offen, alle werden zugelassen, ja eingeladen. Sie ist mit dem blossen Menschen zufrieden [6]).

Sie hält keinen für unwürdig, wofern er nur selbst sich für würdig erachtet [7]). Man muss nur wollen [8]). Das Wollen ist wenigstens ein grosser Teil des Fortschrittes zur Tugend [9]). Den Samen zu allen guten Dingen trägt die Seele in sich. Es ist nur nötig, dass er durch Mahnung zur Entwickelung gebracht werde [10]).

Während Seneca hier es als etwas Leichtes hinstellt tugendhaft zu werden [11]), während er sagt, dass jeder Mensch zur Tugend gelangen könne, spricht er an anderen Stellen wieder von grossen, fast unübersteiglichen Schwierigkeiten, welche zu überwinden seien. Die Tugend ist schwierig zu finden [12]). Man muss tief hinabsteigen, der ganze Mensch muss durchdrungen werden davon, nicht nur gewissermassen bloss gefärbt [13]). Nicht mit wenig Mühe und geringer Anstrengung wird sie erkannt; sie fällt uns nicht in den Schoss [14]). Die ganze Kraft der Philosophie ist nicht imstande, auch wenn sie aufs Äusserste angespannt wird, die in der Seele hart und alt gewordene Pest auszutreiben; sie kann nicht alles heilen. Wie es unheilbare

---

1) ep. 90, 46. virtus non contingit animo nisi instituto et edocto et ad summum adsidua exercitatione perducto. ad hoc quidem, sed sine hoc nascimur et in optimis quoque, antequam erudias virtutis materia non virtus est.

2) ep. 123, 16. 17. Nemo est casu bonus. discenda virtus est etc.

3) ep. 90, 44. ars est bonum fieri.

4) dial. IV, 43, 1. nec ut quibusdam visum est, arduum in virtutes et asperum iter est: plano adeuntur.

5) ep. 66, 3. potest ex casa vir magnus exire, potest et ex deformi humilique corpusculo formosus animus ac magnus. quosdam itaque mihi videtur in hoc tales natura generare, ut adprobet virtutem omni loco nasci.

6) de benef. III, 18, 2. nulli praeclusa virtus est, omnibus patet, omnes admittit, omnes invitat... nudo homine contenta est.

7) dial. XI, 17, 12. neminem dedignatur, qui modo se dignum illa iudicat.

8) ep. 80. 4. Quid tibi opus est, ut sis bonus? velle.

9) ep. 71, 36. sed magna pars est profectus velle proficere.

10) ep. 94, 29. Omnium honestarum rerum semina animi gerunt, quae admonitione excitantur.

11) ep. 41, 9. quid est autem, quod ab illo ratio haec exigat? rem facillimam, secundum naturam suam vivere.

12) ep. III, 30, 8. virtus difficilis inventu est. rectorem ducemque desiderat.

13) ep. 71, 31. Quem admodum lana quosdam colores semel ducit, quosdam nisi saepius macerata et recocta non perbibit, sic alias disciplinas ingenia, cum accepere, protinus praestant. haec, nisi alte descendit et diu serit et animum non coloravit, sed infecit, nihil ex his his, quae promiserat, praestat.

14) ep. 76, 6. virtus in te non incidet. ne levi quidem aut parvo labore cognoscitur.

Krankheiten des Leibes giebt, so auch solche der Seele [1]). Nur wo die natürliche Anlage noch nicht durch lange Dauer der Krankheit ertötet und zerstört ist, kann die Philosophie noch helfen [2]). Nur wenige werden überhaupt zur Weisheit gelangen; denn das ist eine schwere Sache. Und selbst diese Wenigen gehen zwar auf demselben Wege, aber sie stehen nicht auf derselben Stufe [3]). Im Gegenteil, Seneca gesteht freimütig, dass grosse Unterschiede bei denen, die nach Weisheit streben, vorkommen. Er lässt es sogar fraglich sein, ob man überhaupt einen wahrhaft Weisen finden könne; der beste ist derjenige, welcher am wenigsten schlecht ist [4]). Man solle sich nicht wundern, wenn selbst kein Philosoph die steile Höhe ersteige. Wir sollen zu ihnen hinaufschauen. Es verrät einen hohen Sinn, wenn jemand nicht auf seine Kräfte, sondern auf die der Natur überhaupt schaut und so höher strebt, als bis wohin einer, der selbst eine Riesenseele besitzt, gelangen kann [5]).

An einer anderen Stelle sagt Seneca wieder, dass er auch nicht einmal an der eingewurzelten Verkehrtheit verzweifele. Es giebt nichts, was energische Arbeit und beharrliche Sorgfalt nicht überwinden könnte [6]). Wir müssen aber beachten, dass wir bei Seneca überhaupt nicht immer strenge Consequenz finden. Dazu handelt es sich an dieser Stelle um ihn selbst und seinen Freund, also doch wohl nicht um ein so tief eingewurzeltes Verderben.

Nachdem wir die Frage, ob wir die Tugend überhaupt erwerben können, erledigt haben, wollen wir sehen, wie und mit welchen Mitteln wir dieselbe erreichen.

Zwei allgemeine Mittel sind schon oben bezeichnet worden; Lehre und Unterricht auf der einen, beharrliche Übung auf der anderen Seite. Das entspricht der Anschauung, dass die Tugend teils betrachtend, teils handelnd ist. Ganz ausgeschlossen ist die Besserung bei einer Seele, die in der Bosheit verhärtet ist; sie ist das Gegenstück zu der Seele, von welcher die Tugend vollständig Besitz ergriffen hat. Wie hier keine Verschlechterung möglich ist, so dort keine Besserung. Wo dagegen der Mensch noch besserungsfähig ist, sind vor allem zwei Mittel nötig. Der Fehler, an dem er leidet, kann nämlich ein doppelter sein, entweder ist die menschliche Vernunft inbetreff dessen, was gut und was schlecht ist, ganz in irrigen Meinungen befangen, oder sie hat zwar die richtige Ansicht darüber, neigt aber noch leicht zum

---

[1]) ep. 94, 24. Ne medicina quidem morbos insanabiles vincit... ne ipsa quidem universae philosophiae vis, licet totas in hoc vires suas advocet, duram iam et veterem animis extrahet pestem.

[2]) ep. 94, 31. non enim exstincta in illo indoles naturalis est, sed obscurata et obpressa: sic quoque temptat resurgere et contra prava nititur. nancta vero praesidium et adjuta praeceptis evalescit, si tamen illam diutina pestis non infecit nec enecuit; hanc enim ne disciplina quidem philosophiae toto impetu suo connisa restituet.

[3]) ep. 20, 2. Quis hoc praestabit? Pauci, aliqui tamen; est enim difficile. nec hoc dico, sapientem uno semper iturum gradu, sed una via.

[4]) dial. IX, 7, 4. Nec hoc praeceperim tibi, ut neminem nisi sapientem sequaris aut adtrahas. ubi enim istum invenies, quem tot saeculis quaerimus? pro optimo est minime malus.

[5]) dial. VII, 20, 1. 2. studiorum salutarium etiam citra effectum laudanda tractatio est. Quid mirum si non escendunt in altum ardua aggressi? sed si vir es suspice, etiamsi decidunt, magna conantes. Generosa res est respicientem non ad suas, sed ad naturae suae vires conari alta, temptare et mente maiora concipere, quam quae etiam ingenti animo adornatis effici possunt.

[6]) ep. 50, 6. Sed nec indurata despero, nihil est, quod non expugnet pertinax opera et intenta ac diligens cura.

Verkehrten und lässt sich durch den Schein täuschen [1]). Im ersten Falle müssen starke Mittel angewandt werden. Man muss mit allen Gründen dahin wirken, dass die Vernunft zur richtigen Ansicht über das höchste und einzige Gut gelangt [2]). So lange sie dasselbe nicht in der Tugend sieht, ist jede Hoffnung auf Besserung ausgeschlossen [3]). Hierbei kann aber auch schon das zweite Mittel, auf welches Seneca grosses Gewicht legt, angewandt werden: die Vorschriften [4]). Er versteht darunter kurze Sittenregeln, die sich mehr auf das Einzelne, als das Allgemeine beziehen und oft schon durch ihre kurze und knappe Form mit reichem Inhalte voll kräftiger Wirkung sind [5]). Dazu rechnet er auch die Ermahnungen und Aufmunterungen [6]). Diese Mittel werden in manchen Fällen gute Wirkungen hervorrufen, weil doch schliesslich in jeder nicht ganz verdorbenen Seele manches gute Samenkorn verborgen ist, das dadurch zum Leben erweckt, und mancher gute Funke noch glüht, der dadurch zur Flamme angefacht wird [7]).

Hat der Mensch aber die Überzeugung, dass die Tugend das einzige Gut ist, dann sind die Vorschriften erst recht am Platze, schon ganz allein deswegen, weil man durch diese allgemeine Kenntnis noch gar nicht im einzelnen Falle das Richtige weiss und darauf kommt es doch besonders an [8]). Das Wissen ist sodann, wie oft bemerkt, gar nicht ausreichend zum Handeln. Es muss in der Seele eine gewisse Fertigkeit entstehen. Die beste Überzeugung hilft nichts, wenn sie nicht durch Übung, durch entsprechendes Handeln befestigt und gestärkt wird [9]). Zu dieser Fertigkeit und Festigkeit tragen die Vorschriften und Mahnungen wesentlich bei, da sie das Handeln zum direkten Objekte habe. Indem sie auf den Willen des Menschen unmittelbar bei jeder einzelnen That einwirken, die Seele anregen, sie von Affekten reinigen, geben sie ihm Mut und Vertrauen [10]). Wie ein guter Umgang besseren sie ihn, ohne

---

[1]) Duo sunt propter quae delinquimus: aut inest animo pravis opinionibus malitia contracta aut, etiamsi non est falsis occupatus, ad falsa proclivis est et cito specie quo non oportet trahente corrumpitur.

[2]) ep. 95, 34. 35. In hac morum perversitate desideratur solito vehementius aliquid, quod mala inveterata discutiat: decretis agendum est, ut revellatur penitus falsorum recepta persuasio. — Si volumus habere obligatos et malis, quibus iam tenentur avellere, discant quid malum, quid bonum sit, ib. 44. infigi debet persuasio ad totam pertinens vitam.

[3]) ep. 95, 4. aliquando frustra admoventur (praecepta) si animum opiniones obsident pravae.

[4]) ep. 95, 34 his (decretis) si adiunxerimus praecepta ... poterunt valere.

[5]) ep. 94, 31 quid enim interest, inter decreta philosophiae et praecepta nisi quod illa generalia praecepta sunt, haec specialia? ib. 43. Quis autem negaverit feriri quibusdam praeceptis efficaciter etiam imperitissimos? velut his brevissimis vocibus, sed multum habentibus ponderis.

[6]) ep. 95, 34.

[7]) ep. 94. 99. Omnium honestarum rerum semina animi gerunt, quae admonitione excitantur, non aliter quam scintilla flatu levi adiuta ignem suum explicat.

[8]) ep. 94, 32 Si quis, inquit, recta habet et honesta decreta, hic ex supervacuo monetur. Minime nam hic quoque doctus quidem est facere, quae debet, sed haec non satis perspicit, non enim tantum adfectibus impedimur, quominus probanda faciamus, sed imperitia, quid quaeque res exigat.

[9]) ep. 71, 30. 31.

[10]) ep. 94, 46 acturo autem si prodest qui suadet et qui monet proderit. ergo si recta actio virtuti necessaria est, rectas autem actiones admonitio demonstrat et admonitio necessaria est. Duae res plurimum roboris animo dant fides veri et fiducia: utrumque admonitio facit. ib. 47. sed etiam praecepta prosunt, quae adfectus nostros velut edicto coercent et adligant.

dass er es merkt[1]). Durch fortgesetztes Handeln bildet sich eine Gewohnheit aus, welche einerseits es leicht macht, der Tugend entsprechend zu leben, anderseits auch wieder stärkend und befestigend auf die Überzeugung einwirkt[2]). Durch diese Wechselwirkung gelangt man allmählich zur eigentlichen Tugend, zumal schon das Streben nach der Tugend nicht ohne Tugend ist[3]).

Es unterliegt demnach gar keinem Zweifel, dass bei denjenigen, welche die Tugend noch nicht besitzen, sondern erst erwerben müssen und dazu fortschreiten, die Erkenntnis vom grössten Einfluss ist auf das Wollen. Die Erkenntnis des Fehlers ist der Anfang der Besserung[4]) und, um fortzuschreiten, müssen wir vor allem auf das hören, was die Vernunft sagt[5]). Da überhaupt an keinen Fortschritt gedacht werden kann, bevor die richtige Überzeugung von dem wahrhaft, nicht scheinbar, Guten beigebracht ist, und da auch dann noch fort und fort der Wille durch Ermahnungen und Vorschriften angetrieben und über das Einzelne belehrt werden muss, so ist die Erkenntnis die Wurzel der Tugend. Dass die Erkenntnis allein nicht ausreicht ist schon früher wiederholt bemerkt worden. Seneca geht noch weiter; nach ihm wird dieselbe wieder durch den Willen beeinflusst; sie wird erst fest und unerschütterlich durch denselben gemacht. Allerdings nicht durch einen einmaligen Willensakt, sondern erst durch fortgesetztes Handeln wird mehr und mehr die Möglichkeit ausgeschlossen, in den alten Irrtum zurückzufallen. So durchdringen sich Wollen und Wissen innerlich und ursächlich.

Damit wir zu der Überzeugung kommen, dass die Tugend das einzige und höchste Gut sei, muss eine Reihe von Gütern als Scheingüter hingestellt werden. In der That besteht nach Seneca eine Hauptaufgabe der Tugend darin, dass sie uns zeigt, welche Dinge nur scheinbar gut sind[6]).

Was für Güter sind dieses? Alle Güter ausser uns d. h. ausserhalb der Vernunft. Man darf sein Glück nicht in eine fremde Macht setzen. Nur in sich selbst soll man seine Freude suchen[7]). Der feste Grund alles Glückes ist Selbstvertrauen; man muss sich selbst glücklich machen, nicht einmal das Glück von Gott durch Gebete erlangen wollen[8]). Sich vertrauen soll man, alles andere hat gar keine Bedeutung für unser Glück[9]). Wenn man so auf sich

---

[1]) ep. 94, 41, 42. Idem tibi in conversatione virorum sapientium eveniet. non deprehendes, quemadmodum aut quando tibi prosit, profuisse deprehendes. Quorsus inquis hoc pertinet? aeque praecepta bona, si saepe te cum sint, profutura quam bona exempla.

[2]) ep. 71, 31.

[3]) ep. 89, 8. Philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem: nec virtus autem sine studio sui potest esse nec virtutis studium sine ipsa.

[4]) ep. 28, 9. Initium est salutis notitia peccati.

[5]) ep. 84, 10. 11. Quomodo inquis hoc effici poterit? assidua intentione: si nihil egeris nisi ratione suadente.

[6]) ep. 82, 17. cf. oben die Stellen über die Tugend.

[7]) ep. 23, 2. ad summa pervenit, qui scit, quo gaudeat, qui felicitatem in aliena potestate non posuit. ib. 3. volo illam (laetitiam) tibi domi nasci: nascitur si domus intra te ipsum sit.

[8]) ep. 31, 3. unum bonum est, quod beatae vitae causa et firmamentum est, sibi fidere. ib. 5. quid votis opus est? fac te ipse felicem.

[9]) ep. 72, 7. dicam quomodo intellegas sanum: si se ipso contentus est, si confidit sibi, si scit omnia vota mortalium, omnia beneficia, quae dantur petunturque nullum in beata vita habere momentum.

allein baut, in keinem Gute ausser sich das Glück sucht oder hofft, schwindet von selbst auch jede Furcht aus der Seele[1]). Das muss unser Ziel sein, falsche Bewunderung und falsche Furcht hinwegzuschaffen[2]). Dem kann ja nichts mehr mangeln, der ausserhalb jedes Verlangens nach irgend etwas sich befindet. Was hat der überhaupt noch nötig, der alles in sich gesammelt hat[3])? Nichts ist thörichter als bewundern was auch andere haben können[4]).

Auf der anderen Seite ist auch nichts ausser uns ein Übel, in uns ist das Böse[5]). Und diese Erkenntnis ist nötig: die Schwierigkeit unserer Heilung rührt gerade daher, dass wir unsere Krankheit nicht als innere erkennen[6]). Nicht in den Dingen, sondern in der Seele selbst liegt der Fehler[7]). Sie ist deshalb auch mächtiger als das Schicksal; denn sie lenkt die Dinge nach beiden Seiten, ist die Ursache des glücklichen, aber ebenso des unglücklichen Lebens[8]). — Derjenige, welcher zu sich selbst zurückkehrt wird wie Gott, der das Universum lenkt, in sich einig und eins, innerlich vollkommen harmonisch und alles, was er thut, wird er nach eigenem Gutdünken, nicht nach fremdem Befehle thun[9]).

Wenn so das Glück nur in unserem Innern zu suchen ist, dann muss auch die Tugend ganz und gar im Innern sein. Und in der That spricht Seneca dem Äussern d. i. dem, was ausser uns existiert, jede Bedeutung für die Tugend ab. Die Materie, der Gegenstand ändert die Tugend nicht[10]). Sie ist überall gleich, hat nur verschiedenes Aussehen entsprechend den verschiedenen Lebenslagen, doch wird sie dadurch weder grösser, noch kleiner[11]), also auch das sittlich Gute in bezug auf seine Güte weder besser noch schlechter. Wonach ist denn aber die Güte zu bemessen? Ganz allein nach der Gesinnung[12]). Nicht auf das was geschieht kommt es an, sondern auf die Gesinnung[13]). Die Gesinnung ist es, welche das

---

1) ep. 5, 7. 8; ep. 74, 5. 6.

2) ep. 95, 37.

3) dial. VII, 16, 3. quid enim deesse potest extra desiderium omnium posito? quid extrinsecus opus est ei, qui omnia sua in se collegit?

4) ep. 46, 6. quid enim est stultius quom in homine aliena laudare? quid eo dementius qui ea miratur, quae ad alium transferri protinus possunt? Nemo gloriari nisi suo debet.

5) ep. 50, 4. non est extrinsecus malum nostrum: intra nos est.

6) ep. 50, 4. 5. ideo difficulter ad sanitatem pervenimus quia nos aegrotare nescimus ... si ante animum nostram formare incipimus et recorrigere.

7) ep. 17, 12. Non est enim in rebus vitium, sed in ipso animo.

8) ep. 98, 2. valentior enim omni fortuna animus est: in utramque partem ipse res suas ducit beataeque ac miserae vitae sibi caussa est.

9) dial. VII, 8, 4. 5. In se revertatur (ratio). Nam mundus quoque cuncta complectens rectorque universi deus in exteriora quidem tendit, sed tamen in totum undique in se redit: idem nostra mens faciat: cum secuta sensus suos per illos se ad externa porrexerit, et illorum et sui potens sit. Hoc modo una efficietur vis ac potestas concors sibi ut ratio illa certa nascetur non dissidens. ib. 6. omnia faciet (ratio) ex imperio suo nihilque inopinatum accidet.

10) ep. 66. Virtutem materia non mutat.

11) ep. 66, 7 ceterum multae eius (virtutis) species sunt, quae pro vitae varietate et pro actionibus explicantur: nec maior fit aut minor ipsa. decrescere enim summum bonum non potest nec virtuti ire retro licet, sed in alias atque alias qualitates convertitur ad rerum, quas actura est, habitum figurata.

12) de benef. VI, 11, 3. voluntas est, quae apud nos ponit officium.

13) de benef. I, 6, 1. Itaque non quid fiat aut quid detur refert, sed qua mente, quia beneficium non in eo quod fit aut datur consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo.

Kleine hochhebt[1]). Die Güte einer Handlung besteht nicht in ihr selbst, sondern in der Art und Weise, wie sie vollzogen wird[2]).

Wir können hier eine ähnliche Erscheinung wahrnehmen, wie früher bei dem Tugendbegriff Senecas. Dort fanden wir, dass die Tugend in der unzerstörbaren Harmonie von Wollen und Wissen bestand, hier sehen wir, dass Tugend und Sittlichkeit in der Gesinnung allein besteht. Wie dort der Tugendbegriff so hoch gespannt wurde, dass selbst Seneca an seiner Realisierbarkeit zweifelte, so wird hier der Einfluss von allem Äussern, auf den Wert des Sittlichen geläugnet, eine Abstrahierung von der realen und konkreten Welt, die nur der Consequenz des Systems Ehre macht. Indem er aber den Menschen so ganz auf sich selbst stellt, ihn sein Glück — und das ist doch die Tugend — nur in sich und durch sich finden lässt, liegt die Annahme nahe, dass Tugend und Sittlichkeit für ihn auch ohne Rücksicht auf Gott existiert, mit anderen Worten, dass mit der Autarkie der Tugend die Autonomie des menschlichen Willens verbunden ist. Untersuchen wir deshalb die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zu Gott.

## III.

Welchen Begriff stellt Seneca von Gott auf? Er sagt, man kann Gott Fatum nennen als die höchste Ursache, von der alle anderen abhängen[3]). Er nennt ihn überhaupt das verursachende Prinzip und stellt ihn der Materie als dem leidenden gegenüber. Hierbei wirft er den Stoikern Mangel an Scharfsinn vor, weil sie die zwei Prinzipien nicht aus einandergehalten, sondern schliesslich das Ganze, die Welt, Gott genannt hätten. Es sei doch ein Unterschied zwischen thätigem Prinzip und leidendem[4]). Er lässt es unentschieden, ob Gott die Materie geschaffen oder die vorhandene gestaltet habe, scheint jedoch von einer Erschaffung der Materie nichts wissen zu wollen, indem gerade das Vorhandensein der Materie als eines zweiten Prinzipes ihm den Erklärungsgrund für gewisse Erscheinungen giebt, an welche er ethische Betrachtungen knüpft. Haben wir uns Gott so als immaterielles, verursachendes Prinzip zu denken — wir dürfen immateriell hier nicht als unkörperlich fassen[5]) — so weiterhin als das vernünftige. Er ist ganz Vernunft, die Vernunft schlechthin. Und als vernünftiges Prinzip steht er wiederum der Materie gegenüber, wie schon daraus hervorgeht, dass der Unterschied zwischen der Gottheit und dem Menschen darin besteht, dass die Gottheit Vernunft ohne Materie, der Mensch Vernunft mit der Materie

---

[1]) benef. I, 6, 2. Animus est qui parva extollit.

[2]) ep. 95, 40. faciet quod oportet monitus, sed id parum est, quoniam quidem non in facto laus est, sed in eo, quemadmodum fiat.

[3]) de benef. IV. 7, 2. Hunc (deum) eundem et fatum si dixeris . ., nam cum fatum nihil aliud sit quam series inplexa causarum, ille est prima omnium caussa, ex qua ceterae pendent.

[4]) ep. 65, 23 nempe universa ex materia et ex deo constant. ep. 65, 2. dicunt Stoici nostri, duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant, causam et materiam. materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura si nemo moneat. causa autem id est ratio, materiam format et quocunque vult versat. ib. 12. ep. 65, 12. quaerimus, quae sit causa, ratio scilicet faciens, id est deus. ib. 14. Illud vero non pro solita ipsis subtilitate dixerunt, totum mundum et consummatum opus caussam esse. multum enim interest inter opus et causam operis.

[5]) cf. Zeller a. a. O. 625. Sen. ep. 117, 2. quicquid facit corpus est.

verbunden ist. — Ein drittes Element in dem Begriff der Gottheit ist die Notwendigkeit. Alles ist notwendig und in dieser notwendigen Folge der einzelnen Ereignisse besteht das Fatum, das unerbittliche[1]), welches nichts anderes als die Gottheit ist. Seneca sieht die Notwendigkeit aus der Vernünftigkeit des obersten Prinzipes hervorgehen[2]). Gerade weil die Gottheit die Vernunft selbst ist, muss auch alles, was sie ordnet und thut höchst vernünftig sein. Ist es aber höchst vernünftig, dann ist auch kein Grund zu einer Änderung vorhanden; im Gegenteil, jede Änderung würde auf Unvernunft sei es vorher, sei es nachher schliessen lassen[4]). Diese vernünftige Notwendigkeit oder notwendige Vernunft durchwebt und durchherrscht alles. Sie ordnet, leitet, führt, regiert das Ganze und das Einzelne[3]). — Das thut sie aber nicht als etwas vom Ganzen oder Einzelnen Getrenntes, vielmehr ist sie im Ganzen und im Einzelnen[5]). Sie ist aber darin so, dass sie zugleich das Ganze und das Einzelne ist, also nicht bloss ungetrennt, sondern auch untrennbar. Weil aber alles, was wirkt, körperlich ist, so haben wir sie uns auch körperlich zu denken[6]).

Dieser „Gott ist demnach die thätige und bildende Kraft der Materie, ihr innewohnend und wesentlich mit ihr verbunden; die Welt ist der Leib Gottes und Gott ist die Seele, das allgemeine Gesetz der Welt; die Welt bildet ein einheitliches grosses Lebendiges, dessen vernünftige Seele die Gottheit ist. Diese Seele oder Kraft ist ebenfalls körperlich“[7]).

„Die Frage, ob Gott persönlich und selbstbewusst gedacht worden sei, ist einfach abzuweisen, da der Begriff der Persönlichkeit überhaupt noch nicht aufgekommen war“[8]).

Wie steht nun der Mensch diesem Gott gegenüber? Ist er ihm verantwortlich für sein Thun und Lassen?

Die Gottesverehrung besteht nach Seneca darin, dass wir denselben erkennen und nachahmen[9]). Gebete und Opfer sind überflüssig[10]), überhaupt ohne Sinn. Der Weise, das

---

[1]) cf. de benef. IV, 7, 2. dial. XI, 4, 1. Diutius accusare possumus, mutare non possumus: stant dura et inexorabilia ep. 88, 15 Agit illa continuus ordo fatorum et inevitabilis cursus.

[2]) de benef. lib. VI, 23, 1 seq. Adiece nunc quod non externa cogunt deos sed sua illis in legem aeterna voluntas est. Statuerunt, quae non mutarent itaque non possunt videri facturi aliquid, quamvis nolint, quia quicquid desinere non possunt, perseverare voluerunt, nec umquam primi consilii deos poenitet. Sine dubio stare illis et desciscere in contrarium non licet, sed non ob aliud, quam quia vis sua illos in proposito tenet. nec imbecillitate permanent, sed quia non libet ab optimis aberrare et sic ire decretum est.

[3]) cf. de benef. lib. VI, 23, 2. Heinze, die Lehre vom Logos p. 125 sq.

[4]) ep. 65, 23 deus ista temperat, quae circumfusa rectorem sequuntur et ducem ep. 107, 8. Natura autem hoc, quod vides, regnum mutationibus temperat.

[5]) de benef. IV, 7, 1. quid enim aliud est natura quam deus et divina ratio toti mundo partibusque eius inserta. ib. IV, 8, 2. nihil ab illo vacat: opus suum ipse implet. Nq. Prol. 13. quid est deus? mens universi. quid est deus? quod vides totum et quod non vides totum.

[6]) ep. 117, 2. quicquid facit, corpus est. cf. Zeller a. a. O. p. 625.

[7]) Pesch, die grossen Welträtsel II. Bd. p. 84. cf. ib. p. 6.

[8]) Heinze a. a. O. p. 171.

[9]) ep. 95, 51. satis illos coluit quisquis imitatus est. ib. 47. vetemus salutationibus matutinis fungi et foribus adsidere templorum: humana ambitio istis officiis capitur: deum colit, qui novit.

[10]) ep. 95, 47 seq. vetemus lintea et strigiles Iovi ferre et speculum tenere Iunoni: non quaerit ministros deus. Fragm. 123. non templa illi congestis in altitudinem saxis exstruenda sunt: in suo cuique consecrandus pectore. cf. de benef. VII, 30, 4. dial. XI, 4, 1. ep. 31, 8.

ist doch der wahrhaft Sittliche und Tugendhafte, hat weder vor den Menschen noch vor den Göttern Furcht[1]); er ist ja Gott gleich, in gewisser Beziehung steht er noch höher[2]). Die Götter können weder schaden noch wollen sie[3]). Eine Sanktion des Gesetzes nach dem Tode giebt es nicht; denn entweder leben wir überhaupt nicht fort oder wir werden glücklich sein[4]). Seneca hat überhaupt nicht den Begriff der Sünde als einer moralischen Schuld[5]). Es darf uns das nicht wundern. Bei der strengen Notwendigkeit, die überall herrscht, muss auch die Verantwortung fallen. Verantwortung ist unmöglich ohne Freiheit. Ist alles notwendig, dann existirt keine Freiheit. „Nach den physischen Prämissen kann eine stoische Ethik nicht für möglich gelten, sofern sie es zu thun hat mit der freien That des Menschen und nicht reine Beschreibung des Naturgesetzes im menschlichen Denken und Handeln sein soll. Der Logos (Gott) ist zwingend, er wirkt mit unerbittlicher Notwendigkeit überall in gleicher Weise, so dass alles nach ihm als ewigem Gesetze geschieht. Er muss also auch in den Menschen, dem höchsten Organismus, mit absoluter Notwendigkeit walten, wobei es nichts ausmachen kann, dass er in diesem zum Bewusstsein kommt und von einer Selbstentscheidung kann nach dieser physischen Lehre gar nicht die Rede sein[6]). Freilich sobald Seneca das ethische Gebiet betritt, proklamiert er energisch die Freiheit des Menschen. Wir haben früher gasehen, wie er immer wieder die Entscheidung über die Erwerbung der Tugend und damit des Glückes in das Wollen des Menschen verlegt. Mit Recht bemerkt Trendelenburg[7]), dass bei den Stoikern — und das trifft bei Seneca besonders zu —: „die Physik zur Notwendigkeit, die Ethik zur Freiheit zieht." Aber der Versuch beide zu vereinen muss als gänzlich gescheitert betrachtet werden; beide Prinzipien bleiben schroff und unversöhnt einander gegenüber stehen[8]). Wenn Seneca unsere Freiheit in die Beistimmung zur allgemeinen Weltordnung verlegt[9]), in die Übereinstimmung mit dem Weltganzen, so ist da zwar ein richtiger Weg geöffnet, um das Ethische zu sichern[10]). Allein die Freiheit schrumpft doch schliesslich zu einem leeren, inhaltlosen Wort zusammen, weil das Wollen auf sich beschränkt bleibt, ohne irgend welche physische Wirkung hervorrufen zu können. Das Geschick, dem auch die Gottheit unterworfen ist[11]), geht auch gegen und ohne unseren Willen in Erfüllung,

---

[1]) benef. VII. 1, 7.

[2]) dial. I, 1, 5 bonus tempore tantum a deo differt. ib. I, 6, 6. hoc est quo deum antecedatis ille extra patientiam est, vos supra patientiam cf. dial. X, 15, 5. ep. 85, 29.

[3]) dial. IV, 27, 1 di immortales nec volunt obesse nec possunt.

[4]) ep. 26, 10. ep. 82, 16. dial. VI, 19, 4. Cogita nullis defunctum malis adfici, illa quae nobis inferos faciunt terribiles fabulam esse . . . ib. 5. Mors dolorum omnium exsolutio est et finis.

[5]) Fickert, de natura deorum. Breslau 1857 p. 4 cuius erroris caussa est, quod ille (Seneca) naturam et vim peccati omnino ignoravit.

[6]) Heinze a. a. O. 153.

[7]) Trendelenburg, Notwendigkeit und Freiheit in der griech. Phil. 164.

[8]) Heinze a. a. O. 155. Trendelenburg a. a. O. 134.

[9]) ep. 107, 7 id possumus, magnum sumere animum et viro bono dignum, quo fortiter fortuita patiamur et naturae consentiamus.

[10]) Trendelenburg a. a. O. 178.

[11]) dial. I. 5, 8 quicquid est quod nos sic vivere, sic mori iussit, eadem necessitate et deos adligat. cf. de clementia I, 8, 3. cum dis tibi communis necessitas est.

da wir in den Weltlauf und Weltnexus eingegliedert sind und alle physischen Wirkungen notwendig verlaufen. „Nur durch eine psychologische Untersuchung, welche namentlich den Zusammenhang des Denkens und Willens, sowie der Affekte und des Willens tiefer zu begreifen hat, kann theoretisch und praktisch die ganze Frage gefördert werden“[1]). Und hier fehlt es bei Seneca. Er ist dieser Untersuchung, möchten wir sagen, geflissentlich aus dem Wege gegangen, indem er bei Aufstellung des Tugendbegriffes Wissen und Wollen ineinander hat aufgehen lassen. Dadurch hat er allerdings bei dem Tugendhaften mit einem Schlage die Weltordnung hergestellt, bleibt aber um so mehr die Antwort schuldig, wie, ohne Verletzung der menschlichen Freiheit, bei den übrigen Menschen die Weltordnung hergestellt wird. Sein Ausspruch: Ducunt volentem fata, nolentem trahunt, ist keine Lösung des Knotens. Mit Recht bemerkt Heinze: „Nichts als eine unglückliche Ausflucht ist es, von Freiheit zu sprechen, wenn man geduldig trägt, was man nicht vermeiden kann“[2]). Es bleibt dabei: „Von ethischer Zurechnung kann nicht die Rede sein“[3]).

## IV.

H. Spencer sagt in seinem Werke: Thatsachen der Ethik: „Keine Schule kann sich dem entziehen, als höchstes moralisches Ziel einen begehrenswerten Gefühlszustand hinzustellen, mit was für Namen immer derselbe bezeichnet werden mag: Befriedigung, Freude, Seeligkeit“[4]). Das sehen wir auch bei Seneca. Die Tugend ist das höchste Gut, weil sie Ruhe, beständige, unverlierbare Sicherheit giebt. Wir haben früher gesehen, wie es kommt, dass die Tugend alles das gewährt. Sie ist die unzerstörbare Harmonie, die erreicht wird durch die Vervollkommnung der Vernunft. Wir haben damals bemerkt, dass eine solche Tugend selbst Seneca als kaum erreichbar erscheint. Wenn das der Fall ist, dann ist nicht einzusehen, weshalb der Mensch darnach streben soll. Einem unerreichbaren Ziel zuzustreben ist unvernünftig.

Aber abgesehen davon, nehmen wir auch einmal an, dieses Ziel könne erreicht werden, so ist doch die Tugend als solche nicht das höchste Gut. Denn ist sie die Ruhe, welche durch Aufhebung jedes möglichen Gegensatzes zwischen Wissen und Wollen entsteht, so müssen Wissen und Wollen in ihrem Objekte stets vollständig übereinstimmen. Diese Übereinstimmung selbst kann aber nicht das letzte Objekt beider Thätigkeiten sein; denn sonst ergäbe sich als Folgerung der Satz: Die Übereinstimmung entsteht dadurch, dass Wollen und Wissen die Übereinstimmung wollen und wissen, oder mit anderen Worten das identische Urteil: Die Übereinstimmung entsteht dadurch, dass Wollen und Wissen übereinstimmen. Es muss vielmehr das Objekt geeignet sein das Wollen und das Wissen vollständig zu befriedigen; dann ist die Übereinstimmung von selbst gegeben. Das wird der Fall sein, wenn dasselbe für das Wollen ein unbegrenztes Gut und für das Wissen eine unbegrenzte Wahrheitsfülle ist. Indem in

---

1) Trendelenburg a. a. O. 179.
2) Heinze a. a. O. 162. cf. dial. VII, 15, 7.
3) Heinze a. a. O. 163.
4) Spencer, Thatsachen der Ethik. Stuttgart p. 50.

einem solchen Objekte beide Kräfte ihre volle, naturgemässe Bethätigung finden, stimmen sie auch ganz und gar überein.

Nehmen wir dagegen den Begriff der Tugend in dem gebräuchlichen Sinne, so ist eine Beschaffenheit, welche die Kräfte der Seele geeignet macht, sich mit Leichtigkeit in einer Weise zu bethätigen, die der Sittlichkeit entspricht. Allein um sich zu bethätigen, müssen Verstand und Wille doch ein Objekt haben; da die Tugend aber die Kräfte nur geeignet macht, die entsprechenden Objekte zu erreichen, so kann sie nicht selbst letztes Objekt sein.

Der Grundgedanke, dass die Tugend das Vernunftgemässe, mit andern Worten dass „das unmittelbare und nächste Mass des Sittlichen die vernünftige Natur des Menschen sei, ist richtig". Das ist ja nur eine Folgerung aus dem Satz des Aristoteles: „Das Gut eines jeden auf Thätigkeit gerichteten Wesens besteht in der seiner Natur entsprechenden eigentümlichen Verrichtung"[1]). Diesen Gedanken hat Thomas von Aquin später in die Worte gefasst: „Die Tugend besteht darin, dass ein Ding in der Weise beschaffen sei, wie es seiner Natur angemessen ist. Da nun die Natur eines Dinges vorzüglich in seiner Wesensform besteht, durch die es ein Wesen bestimmter Art wird, und da ferner die Wesensform des Menschen in seiner vernünftigen Seele besteht, so muss auch die Tugend des Menschen darin bestehen, dass er so beschaffen sei, wie es ihm nach seiner Vernunft angemessen ist d. h. wie es sich für ihn als vernünftiges Wesen geziemt. Was der Ordnung der Vernunft widerspricht, ist gegen die Natur des Menschen, insofern er Mensch ist; was dagegen dieser Ordnung entspricht, ist der Natur des Menschen gemäss"[2]). Aber ebensowenig wie eine Tugend nach dem Begriffe Senecas erreichbar ist, kann die Tugend als solche letztes Ziel des Menschen sein. Und wenn er mit den Stoikern vollständige Affektlosigkeit verlangt, so widerspricht das in gleicher Weise der konkreten Menschennatur, als es ihr widerspricht, durch sich allein glücklich zu werden. Letzterer Irrtum mag bei Seneca damit zusammenhängen, dass er die Seele für einen Teil Gottes hält, für einen Samen, der sich von der Gottheit abgelöst und in einen Körper herabgelassen, eine Anschauung die später im Gnostizismus ihre phantastische Fortbildung gefunden hat. Durch diese substantielle Gleichheit mit der Gottheit muss die Seele in sich die Kraft haben Gott gleich zu werden und dadurch nichts ausser sich zu bedürfen[3]), wie ein Samenkorn, das sich von der Pflanze abgelöst, in sich die Anlage und Kraft hat sich zu einer gleichen Pflanze zu entwickeln.

Wenn Seneca behauptet, dass eine Reihe von Menschen gar nicht besserungsfähig und man nicht imstande sei, sie für seine Sittenlehre empfänglich zu machen, so ist das ein be-

---

[1]) Eth. Nic. I, c. 6.

[2]) Virtus uniuscuiusque rei consistit in hoc, quod sit bene disposita secundum convenientiam suae naturae. Sed considerandum est, quod natura uniuscuisque rei potissime est forma, secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo quod est contra ordinem rationis, est contra naturam hominis, in quantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis? Bonum autem hominis est secundum rationem esse et malum hominis est praeter rationem esse. Unde virtus humana, quae hominem facit bonum et opus eius bonum reddit, in tantum est secundum naturam hominis, in quantum convenit rationi, et in tantum est contra naturam hominis, in quantum est contra ordinem rationis. S. theol. I, II, 71. a 2 cf. Cathrein, Moralphilosophie, I. Bd. p. 207.

[3]) de benef. IV, 25, 1 s.

denkliches Zeichen für den Wert derselben. Dazu haben wir hier dieselbe mechanische resp. organische Auffassung der menschlichen Seele, welche darin hervortritt, dass die Tugend, falls man sie einmal besitzt, weder vermehrt noch vermindert werden kann.

Auch hier wird die Auffassung von dem Prinzip der alles durchdringenden Notwendigkeit beherrscht. Sobald die Seele tugendhaft ist, befindet sie sich in die Weltordnung der Weltvernunft eingefügt, mehr kann nicht geschehen, und wiederum, sobald diese Ordnung hergestellt ist, kann sie nicht mehr aufhören, der Fehler ist verbessert, zu einer Änderung fehlt jede Ursache. Das ist richtig, wofern die Seele nicht frei ist und damit in sich das Vermögen besitzt, stets unter verschiedenen Dingen resp. Handlungen zu wählen.

Die Ansicht, dass das Gute und das Böse in der Gesinnung allein liege und das Äussere keinen Einfluss auf die sittliche Beschaffenheit habe, ist in der Form, in welcher Seneca sie ausspricht, unhaltbar. Ohne Zweifel ist die Sittlichkeit nur bei freien Wesen möglich und man spricht von Sittlichkeit einer Handlung nur, insofern dieselbe „von dem freien Willen und der auf die Sittenregel achtenden Vernunft abhängig ist“[1]). In concreto dagegen d. h. in jedem einzelnen Falle, in welchem der Mensch handelt, ist die Energie seiner sittlichen Gesinnung durch den Gegenstand der Handlung mitbedingt und nach der entwickelten Energie ist auch der sittliche Wert mitzubestimmen.

Immerhin hat die Sittenlehre Senecas in manchen Punkten gerechten Anspruch auf Anerkennung, namentlich wenn man bedenkt, in welchen Zeiten er gelebt hat. Mit Entschiedenheit betont er immer wieder den Wert des Sittlichen und der Tugend gegenüber allen andern Gütern. Er sucht mit beredten Worten für die Würde des Menschen zu begeistern. Unbarmherzig geisselt er die Leidenschaften und giebt zu ihrer Bekämpfung beherzigenswerte Belehrungen, die auf gründlicher Menschen- und Selbstkenntnis beruhen. Wir erinnern nur an seine Mahnung zur täglichen Selbsterforschung, um in der Tugend fortzuschreiten[2]. Auch sein Gottesbegriff ist reiner als derjenige der grossen Menge und wir müssen bewundern, mit welchem Freimut er über den heidnischen Götterglauben urteilt[3]). Was er über das allgemeine Verderben und die angeborene Sündhaftigkeit sagt[4]), erinnert an manche Stellen in den Briefen des h. Paulus.

Auf diesen Anschauungen Senecas mag es beruhen, dass Seneca bei manchen Asceten des Mittelalters eine Verwertung fand, wie nur einer der Kirchenväter[5]), dass Hugo von Langenstein von ihm sagt, er habe so wohl geredet von der Tugend[6]).

---

[1]) Cathrein a. a. O. p. 113 ff.

[2]) dial. V, 36, 1 sq. Faciebat hoc Sextius, ut consummato die cum se ad nocturnam quietem recepisset, interrogaret animum suum: quod hodie malum tuum sanasti? cui vitio obstitisti, qua parte melior es? Desinet ira et moderatior erit, quae sciet sibi cotidie ad iudicem esse veniendum... cf. 3 Utor hac potestate et cotidie apud me causam dico.

[3]) dial. VII, 26, 6. Si vestras hallucinationes fero, quemadmodum Iupiter optimus maximus ineptias poëtarum, quorum alius illi alas imposuit... quibus nihil aliud actum est, quam ut pudor hominibus peccandi demeretur, si tales deos credidissent. cf. Weiss, Humanität und Humanismus, p. 815.

[4]) dial. IV, 10, 2. Ne singulis irascaris, universis ignoscendum est, generi humano venia tribuendum est. ib. 6. Non irascetur sapiens peccantibus. quare! quia scit neminem nasci sapientem, sed fieri... nemo irascitur, ubi vitium natura defendit. cf. Weiss a. a. O. p. 84. p. 179.

[5]) Weiss, Der ganze Mensch p. 355.

[6]) Weiss, a. a. O. p. 379 ff.

Die Annahme jedoch, dass er Christ gewesen ist geradezu ausgeschlossen. Es scheint uns sogar sehr fraglich, ob er überhaupt mit christlichen Ideen Bekanntschaft gemacht hat. Was bei ihm von ähnlichen Ideen vorkommt, lässt sich teils aus den Zeitumständen, teils aus seinem philosophischen System, teils aus einer Berührung mit den Juden erklären.

Während er die aus dem notwendigen und vernünftigen Walten des obersten Weltprinzips sich ergebende Schönheit und Ordnung der Welt nicht genug zu erheben weiss, kann er dies aus der Verkehrtheit und Unvernunft stammende allgemeine Verderben nicht grell genug schildern, und so haben wir bei ihm die Gegensätze des Optimismus und Pessimismus unversöhnt einander gegenüberstehen, wie anderwärts die Gegensätze von Determinismus und Freiheit[1]). Von einer vermittelnden Erlösung keine Spur. Der Begriff der Sünde, wie er z. B. im neuen Testament uns entgegentritt, fehlt. Was Seneca vom Selbstmorde sagt[2]), den er empfiehlt und anrät, den er als den Weg preist, welchen die Gottheit uns offen gelassen, wofern dieses Leben uns zu schwer werde, widerspricht doch allen christlichen Begriffen. Bedenken wir endlich, dass er das Glück in der möglichsten Unabhängigkeit, in der inneren Selbstgenügsamkeit und Selbständigkeit gegenüber allen Mächten, auch der Gottheit sucht, so ist damit ein diametraler Gegensatz zur christlichen Anschauung gegeben, welche die Demut preist und uns lehrt unsere Kraft in der Gnade, unser Glück in der Liebe Gottes zu suchen.

---

[1]) Heinze a. a. O. 167.

[2]) ep. 117, 22 Nihil mihi videtur turpius quam optare mortem. nam sive vis vivere, quid optas mori? sive non vis, quid deos rogas, quod tibi nascenti dederunt? nam ut quandoque moriaris, etiam invito positum est, ut cum voles, in tua manu est. alterum tibi necesse est, alterum licet.

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.